

JOSÉ E JACINTA NEM SEMPRE VIVEM NOS MESMOS LUGARES: REFLEXÕES EM TORNO DE UMA EXPERIÊNCIA DE ETNOGRAFIA MULTI-SITUADA

Filomena Silvano

Departamento da Antropologia da FCSH/UNL

Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas da FCSH/UNL

1. Os lugares da cultura

Num contexto de produção intelectual que pensou a cultura no interior de uma relação indissociável com o espaço, a viagem impôs-se como uma prática obrigatória para quem queria observar outras culturas. O etnógrafo foi, por isso, concebido pela antropologia clássica como um viajante que, para conhecer outras culturas, tinha uma experiência de residência em lugares geográfica e culturalmente distantes. Assim concebida, a figura do etnógrafo não teria existido sem uma outra que lhe está intimamente associada. A do nativo localizado, ou, nas palavras de Appadurai (1988a,1988b), encarcerado. A associação entre nativo e lugar foi central para a organização da prática e do pensamento antropológico, mas conduziu a uma discutível representação da figura do nativo.

O que isso significa não é apenas que os nativos são pessoas que são de certos lugares e que pertencem a esses lugares, mas também que eles são aqueles que estão de algum modo encarcerados, ou confinados, nos seus lugares. O que precisamos de examinar é essa atribuição, ou suposição, de encarceramento, aprisionamento ou confinamento. Porque é que há pessoas que são vistas como confinadas a, e pelos, seus lugares? (Appadurai 1988b : 37).

Esse encarceramento discursivo determinou uma concepção específica das dimensões morais e intelectuais dos nativos. Segundo Appadurai, a antropologia pensou-os como seres confinados pelo que sabem, sentem e acreditam. Dito de outra forma, como seres aprisionados pelos seus *modos de pensar*. Ao contrário dos nativos, o antropólogo - tal como o explorador, o administrador ou o missionário - foi visto como uma personagem dotada de mobilidade, portanto não confinada a um lugar e não aprisionada por uma cultura.

Deste modo a etnografia reflecte o encontro circunstancial entre a deslocação voluntária do antropólogo e o "outro" involuntariamente localizado (Appadurai 1988a :16).

É claro que tudo isso teve, e tem, implicações cívicas. Enquanto as elites ocidentais são concebidas como viajantes, e a palavra viagem sempre foi acompanhada de alguma aura, as outras pessoas que viajam são concebidos como imigrantes, e, nessa qualidade, são sempre associados a uma cultura de origem, localizada num lugar diferente do lugar onde residem.

No interior de um esforço de marcação, necessário à institucionalização de uma disciplina metodologicamente credível, face às práticas e discursos de outros viajantes interculturais, o etnógrafo distanciou-se, sem no entanto a abandonar, da figura do viajante, para se fixar, a partir de Malinowski, na figura do residente. Ou, para sermos mais precisos, do co-residente : aquele que reside com o nativo no lugar do nativo.

Depois de Malinowski, o trabalho de campo entre nativos tendeu a ser construído mais como uma prática de co-residência do que de viagem, ou mesmo de visita (Clifford 1997 : 21).

A observação participante surgiu, neste contexto de produção conceptual do objecto da antropologia, como uma técnica apropriada: o antropólogo residia num lugar específico, onde conhecia uma cultura específica, e fazia-o através do relacionamento directo com as pessoas que habitavam esse lugar e que, por isso, representavam essa, e só essa, cultura.

É nesse sentido que se pode falar do lugar como sendo uma construção conceptual intimamente associada a uma prática de investigação. Como demonstrou Augé (1992), o trabalho de terreno tradicional pressupôs a existência, ao mesmo tempo que lhe deu forma, do *lugar antropológico*, uma figura que, segundo o mesmo autor, tem origem na concepção de Mauss da cultura como algo localizado no tempo e no espaço. Só essa associação - que Augé faz questão de relativizar, afirmando que, até certo ponto, corresponde à ilusão do etnólogo e ao semi-fantasma do indígena - permitiu que o lugar antropológico fosse concebido como identitário, relacional e histórico. Fazer equivaler uma cultura a um lugar correspondeu a fazer a economia de todos os mecanismos de produção de cultura associados à deslocação das pessoas, tal como conceber pessoas como nativos equivaleu a ignorar o facto de elas se

movimentarem. Daí resultaram textos que mostram as culturas mais como realidades monolíticas e abstractas do que como realidades diversas e indissociáveis das representações, das emoções e das práticas das pessoas concretas que as produzem e transformam.

A desmontagem das condições de produção do discurso antropológico coloca em causa, de forma evidente, a clássica relação entre cultura e lugar, mas essa crítica não chega para justificar a crise actual da noção de lugar. Há ainda que acrescentar-lhe o facto de a realidade social se ter transformado num sentido que também favoreceu a sua problematização.

Claro que o capital intelectual do tão falado pós-modernismo forneceu ideias e conceitos para a emergência de uma etnografia multi-situada, mas mais importante do que isso, é o facto de esta ter surgido como resposta às transformações empíricas que se deram no mundo e, conseqüentemente, às localizações transformadas da produção cultural. Seguir empiricamente o caminho do próprio processo cultural impele o movimento para uma etnografia multi-situada (Marcus 1995a : 97).

De facto, nas últimas décadas, a globalização da economia e da cultura esteve associada a um aumento significativo da mobilidade, não só da informação mas também das pessoas, e o laço que une a cultura ao espaço já não é do mesmo tipo (Featherstone 1990 ; Hannerz 1996). Daí que os antropólogos tenham sentido a necessidade de rever as suas técnicas de investigação de forma a adaptá-las às novas configurações espaciais da cultura. É nesse contexto que surgem propostas de realização de etnografias multi-situadas (Appadurai 1997; Cardeira da Silva (org.) 1997; Clifford 1997; Gupta e Ferguson 1992, 1997a, 1997b; Marcus 1995a, 1995b, 1997), ou seja, de etnografias que dêem conta do facto de a cultura ser hoje produzida no interior de espaços multilocais.

Como James Clifford (1997) comenta, a situação actual está ainda sobretudo atravessada por interrogações -

O que é que permanece das práticas antropológicas clássicas nestas novas situações? Como é que, na antropologia contemporânea, as noções de viagem, de fronteira, de co-residência, de interacção, de interior e de exterior, que têm definido o campo e o próprio trabalho de campo, têm sido desafiadas e retrabalhadas? (Supra : 58).

- mas não deixam de surgir algumas propostas bem sucedidas de etnografias de um novo tipo. No essencial, as alterações parece focalizarem-se na forma de conceber a prática dos dois personagens centrais do trabalho etnográfico. Do etnógrafo, que passa a não poder centrar a sua observação num só lugar, e do "informante", que passa a não poder ser observado enquanto pessoa artificialmente confinada a um lugar. A figura do antropólogo viajante - mas que agora viaja para acompanhar os "informantes" viajantes - reaparece assim como uma possibilidade metodológica. Como propõe Marcus (1995a), "seguir as pessoas" é talvez a forma mais óbvia de materializar uma etnografia multi-situada, tanto mais que se filia na tradição etnográfica inaugurada por Malinowski quando, em "Os Argonautas do Pacífico Ocidental", segue os movimentos dos objectos e, conseqüentemente, das pessoas, nos percursos do Kula. A técnica da observação participante pode, nessas circunstâncias, manter-se, na medida em que o etnógrafo continua a manter relações duradouras com os "informantes", mas a concepção do espaço tem de alterar-se, visto que os informantes são observados numa situação de mobilidade espacial. A oposição simples entre o "aqui" da cultura em estudo e o "além" dos outros, deixa definitivamente de fazer sentido.

A primeira dificuldade de uma etnologia do "aqui" é o facto de ela ter sempre que se confrontar com o "além", sem que o estatuto desse "além" possa ser constituído em objecto singular e distinto (exótico) (Augé 1992 : 137).

Neste contexto, é necessário encontrar respostas adaptadas às transformações do espaço, e é preciso fazê-lo não só ao nível da observação etnográfica como também da abordagem conceptual. O facto de a viagem surgir como um atributo de todas as pessoas envolvidas faz com que a relação com o espaço passe a depender de múltiplos pontos de vista, resultantes de diferentes formas de aproximação e afastamento dos lugares.

É evidente que hoje todos os lugares se encontram em relação directa ou mediatizada com o exterior, e que, por isso, a produção de cultura implica sempre a relação com outros lugares. Para dar conta dessa realidade, a concepção do espaço tem de se socorrer de noções que integrem múltiplos lugares - como é o caso da noção de rede ou da noção de sistema de lugares (Rodman 1992) -, mas a questão do lugar não deixa no entanto de se colocar. Pelo contrário, a sociedade contemporânea parece ter desenvolvido e sofisticado os mecanismos da sua produção.

A organização do espaço e a constituição de lugares são, no interior de um mesmo grupo social, um dos *enjeux* e uma das modalidades das práticas colectivas e individuais. As colectividades (ou aqueles que as dirigem), tal como os indivíduos que a elas se ligam, têm necessidade de pensar simultaneamente a identidade e a relação, e, para o fazer, de simbolizar os componentes da identidade partilhada (pelo conjunto do grupo), da identidade particular (de tal grupo ou de tal indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos enquanto não semelhantes a nenhum outro). O tratamento do espaço é um dos meios desse empreendimento (...) (Augé 1992 : 67).

A figura cultural do "nativo", no sentido de alguém que é representado no interior de uma relação com um lugar específico (a "terra natal"), também está longe de ter desaparecido. Tal como a figura do "lugar", ela apresenta-se hoje como uma das construções culturais capazes de mobilizar mais energias, sendo que esse facto se pode verificar tanto em casos de populações fixadas num espaço como de populações em diáspora (Brah 1988). Penso por isso que, tal como propõe James Clifford ¹, não se trata de substituir a figura do "nativo" pela do "viajante" intercultural, mas de estudar as múltiplas articulações que se estabelecem entre elas, bem como os contextos precisos em que essas articulações se desenvolvem. É necessário continuar a estudar o lugar, mas agora sem fazer a economia das suas interacções com as outras escalas de pertinência espacial (Neves 1988, 1994; Pellegrino 1983a, 1983b, 1986a, 1986b; Silvano 1987, 1988, 1990a, 1990b, 1993, 1994a, 1994b, 1994c, 1995, 1997a, 1997b, 1998).

Constatar essas mudanças equivale, no essencial, a propor uma alteração na escala da abordagem antropológica, que da escala exclusivamente local - associada justamente à noção de lugar antropológico - tem de se alargar, enfrentando as dificuldades de operacionalização que daí decorrem, a outras escalas - regional, nacional, global - que manifestam pertinências culturais específicas.

Podemos também ser levados a interrogar-nos se a localidade não funciona, na prática, como um logro científico introduzido pelo facto de a noção de escala, sobre a qual insistem as leituras "arquitecturais" do espaço social, não ser tomada em linha de conta na construção do objecto (Bromberger, Centlivres e Collomb 1989 : 144).

Essa alteração de escala passa, necessariamente, pela constante introdução no trabalho etnográfico dos efeitos da mobilidade; tanto do ponto de vista das práticas e das representações do observador como do ponto de vista das práticas e das representações das pessoas observadas.

2. Um projecto de etnografia multi-situada

Na Primavera de 1997 parti para Paris para acompanhar o João Pedro Rodrigues, cineasta, e o João Rui Guerra da Mata, assistente de realização, nas filmagens de um documentário - *Esta é a minha casa* - sobre a família de José do Fundo e de Jacinta da Graça Félix, um casal de emigrantes portugueses radicados em França. Na base do nosso projecto estiveram questões relacionadas com a deslocalização da cultura e com as formas de a dar a ver.

Que fazer, se a descrição etnográfica já não pode permanecer circunscrita ao local ou à comunidade situada, o lugar onde o processo cultural se manifesta e pode ser captado pelo presente etnográfico? Como apresentar uma descrição de um processo cultural que ocorre em espaço transcultural, em mundos paralelos, separados mas simultâneos? (Marcus 1995b : 38).

Queríamos mostrar como é que os membros de uma família, de origem portuguesa mas em viagem constante entre duas aldeias de Trás-os-Montes e a cidade de Paris, constróem os seus próprios universos culturais e, consequentemente, as suas identidades. Nesse ano acompanhámos e filmámos o quotidiano da família nos percursos entre as suas duas casas de Paris e as casas dos pais de ambos, em Trás-os-Montes. Entretanto foi-se desenhando, face ao desejo da família visitar a Expo 98, um segundo projecto de filme, a rodar em Lisboa durante o Verão de 98. Na altura, fazer mais um filme correspondia, para mim, a criar condições de trabalho para desenvolver algumas das questões que tinha colocado durante as primeiras filmagens. Estas tinham-me permitido acompanhar os percursos habituais da família e observar como é que o cinema podia dar a ver os mecanismos de construção das identidades e de produção da cultura associados a esse movimento. Para continuar a trabalhar a questão do lugar da viagem na pesquisa etnográfica interessava-me, num segundo momento, poder

deslocar a família para o meu próprio terreno, alterando assim o sentido do movimento: deslocar os "informantes" e localizar o etnógrafo. Interessava-me também observar os efeitos, em pessoas com identidades fortemente marcadas pela diáspora, de uma visita à capital do País - tinham-nos perguntado como era Lisboa, se era uma cidade tão grande como Paris - no momento em que aí se realizava uma exposição com visibilidade internacional, assim como observar os mecanismos de construção de uma nova componente das identidades pessoais, a identidade de turista. A vinda da família à Expo conjugava dois tipos diversos de viagem: a do emigrante que *retorna à pátria* e, visto que não conheciam Lisboa, a do turista que visita uma cidade desconhecida.

A ideia de fazer um novo documentário - *Viagem à Expo* - acabou por agradar a todos e começámos, cineastas, "actores" e antropóloga, a prepará-lo a partir do Outono de 1998. Entretanto foi terminada a montagem do primeiro filme, que a família teve oportunidade de ver, em casa primeiro e, depois, na televisão, durante as férias do Verão de 98, já com a rodagem do segundo acabada. Na Primavera de 99, terminou-se a montagem do segundo, que a família também viu antes de ser mostrado pela primeira vez na televisão, no dia em que se comemorou a passagem de um ano sobre a abertura da Expo.

O trabalho de acompanhamento da realização dos dois filmes referidos resultou na construção de um interessante conjunto de dados, que, para ser sistemática, arrumo em quatro grupos : 1. observações recolhidas através da técnica tradicional da escrita de um diário de campo; 2. imagens vídeo de situações que presenciei; 3. dois filmes feitos a partir da selecção e montagem de algumas das imagens registadas; 4. reacções da família aos filmes realizados. As notas do diário de campo, que incluem os momentos de visionamento dos filmes em conjunto com a família, cruzam descrições com apontamentos interpretativos e integram já referências teóricas e conceptuais. Por contraponto, as imagens filmadas reproduzem, através de um enquadramento muito preciso, que é o do olhar do João Pedro, as situações vividas. O texto que aqui apresento resulta da minha relação com esses dois tipos de materiais etnográficos, que concebo como materializações da minha memória do terreno. De forma a poder conceber um texto que se adaptasse ao espaço de uma revista, fixei-me essencialmente em alguns momentos das filmagens relativas ao primeiro documentário.

3. "Residindo-viajando" e "Viajando-residindo"

José e Jacinta passam a semana em Paris num pequeno apartamento de porteira. Até há pouco tempo, os dois filhos dormiam no apartamento, mas agora Johnny, que já é quase um adolescente, passou a dormir num quarto cedido pelo condomínio do prédio e só Léa ficou a dormir em casa. Jacinta passa a maior parte do seu tempo no prédio onde vive, visto que é aí que exerce a sua profissão de porteira. José parte de manhã cedo para a oficina de sapateiro de que é proprietário e que fica a cinco minutos de casa. Vem a casa almoçar e depois volta para lá até ao fim da tarde. As crianças, quando não estão na escola, vêm para casa onde encontram quase sempre a mãe. Ao fim de semana vão para a moradia que têm na periferia de Paris, perto da casa dos pais de José. Aí têm espaço para tudo : quarto para as crianças, sala de jantar para receber convidados, jardim para cultivar flores e legumes, sítio para fazer grelhados e garagem para o carro. Ao domingo de manhã vêm de carro até Paris, vão à missa à igreja da paróquia de St. Josephe, que fica perto do apartamento, e retornam à moradia. À noite voltam de metro para Paris e deixam o carro na garagem da *casa da campanha*. Quando chegam as férias de Verão, Léa e Johnny partem para Portugal numa carrinha com outros portugueses e passam um mês em casa dos avós maternos. Os pais chegam mais tarde e durante a estada deles a família vai andando entre Argoselo e Espadanedo, as aldeias dos avós.

No essencial, as práticas espaciais da família Fundo correspondem à descrição que ficou feita. Conjugam situações muito diversas, facto que torna a família culturalmente interessante. As três gerações vivem entre Paris e Trás-os-Montes, mas fazem-no de uma forma diferente. Os pais de José foram emigrantes de primeira geração e construíram em Trás-os-Montes a primeira "casa de emigrante" da aldeia de onde são originários - Argoselo. Hoje estão reformados e vivem nos arredores de Paris, numa moradia unifamiliar, mas no Verão vão todos os anos à aldeia de onde são originários. José e a mulher vivem em Paris, numa zona relativamente central, Av. de la République, num apartamento de porteira e são proprietários de uma moradia unifamiliar na periferia. Os pais de Jacinta vivem em Trás-os-Montes - Espadanedo - numa casa que pertence à família há várias gerações e que, apesar de modernizada, mantém a estrutura tradicional. O pai emigrou algum tempo, mas a mãe não saiu da aldeia. As terras que possuem deram-lhes um rendimento suficiente para sustentar a casa, mas os filhos já optaram, uns de forma definitiva, outros provisoriamente, pela emigração. Num quadro destes, em que as práticas espaciais da família se desenvolvem entre dois países ou, para sermos mais precisos, entre uma cidade e duas aldeias, situadas em países

diferentes, é impossível pensar a relação entre cultura e espaço de um ponto de vista estável. A família apresenta condições para tentar responder à proposta de trabalho formulada por James Clifford (1997):

(...) aquilo que está em causa é uma abordagem comparativa por parte dos estudos culturais de histórias, tácticas e práticas quotidianas específicas de residir e viajar: viajando-residindo, residindo-viajando (Supra : 36).

Foi o que tentei fazer durante o primeiro ano de filmagens, em que acompanhei o quotidiano e os percursos da família. Queria perceber como é que os seus membros construíam as suas identidades pessoais e como é que cada um representava a sua condição de pessoa em constante movimento entre a ruralidade de um país semiperiférico (Sousa Santos 1993) e a urbanidade de um país central. Nesse sentido, procurei sempre interpretar os dados etnográficos colocando-os no interior da conjuntura específica que é a vida de uma família de emigrantes e, no seguimento das propostas sintetizadas por Hall (1992, 1996), conceber as identidades dos seus membros no interior das dinâmicas processuais que vão orientando o movimento das suas vidas.

Ainda que pareça invocarem uma origem a partir de um passado histórico com o qual continuam em correspondência, as identidades, de facto, referem-se a questões de como usar os recursos da história, da linguagem e da cultura no processo de nos tornarmos em vez de sermos: não é tanto o «quem somos nós» ou «de onde viemos», como aquilo em que nos podemos tornar, como é que temos sido representados e como é que isso tem algo a ver com o como é que nos poderemos representar a nós próprios (Hall 1996 : 4).

Foi fácil perceber, desde o início, que a emigração colocou os vários elementos da família em situações diversas e que a construção das identidades pessoais se joga no interior de negociações internas que implicam a manipulação de discursos, imagens, valores e capitais diferentes. A viagem cultural a que todos foram sujeitos não foi vivida da mesma forma, tornando-se claro, talvez porque a observação se centrou na família nuclear, que as opções são particularmente marcadas pela clivagem de género. Tentarei aqui traduzir algumas das componentes dos discursos e das emoções, assim como descrever algumas das práticas

quotidianas, de José e Jacinta, porque me parece serem ilustrativas, enquanto manifestações individuais e subjectivas, das negociações mais gerais que se desenvolvem no interior de um campo social preciso, que é o da emigração de portugueses de origem rural para países centrais europeus.

Precisamente porque as identidades são construídas dentro, e não fora, do discurso, precisamos de as entender como sendo produzidas em lugares históricos e institucionais específicos, no seio de formações discursivas e práticas específicas, através de estratégias enunciativas específicas. Mais ainda, estas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e, assim sendo, são mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o sinal de uma unidade idêntica e naturalmente constituída – uma «identidade» no seu sentido tradicional (ou seja, uma constante que a todos inclui, lisa, sem diferenciação interna) (Supra : 4).

4. Actores de um filme sobre emigrantes ²

Uma observação atenta dos discursos e das práticas de José permite desenhar os contornos daquilo que parece ser, para ele, a imagem ideal do “emigrante português”. Essa imagem revela-se com um forte poder identificador e como um elemento central do processo de construção das suas identidades pessoal e familiar. De início, quando o contactámos para fazer o primeiro filme, justificou a sua aceitação dizendo que achava importante que as *próximas gerações soubessem o que foi a vida dos pais; a vida dos emigrantes*. Sem que isso lhe fosse pedido - a nossa vontade ia justamente no sentido contrário, visto que queríamos mostrar as singularidades das pessoas, distanciando-nos assim de uma abordagem de carácter mais estrutural, onde os sujeitos surgissem apenas como representantes de categorias sociológicas ³ - José chamou a si a função de representar o papel do emigrante português. Colocou-se assim, desde o início, a problemática do diálogo entre categorias “emic” e “etic”, que um trabalho etnográfico sempre comporta. Ao fazermos uma proposta de documentário que continha a palavra “emigrante”, empurrámos a família para o interior de uma categoria problemática, porque construída no interior de negociações culturais difíceis. A resposta de José é reveladora da sua vontade de intervir, activamente, nesse contexto negocial : aceitou que a família fosse filmada porque achou que isso corresponderia a uma fixação de uma

imagem e de um discurso que integram os valores que ele próprio quer atribuir à referida categoria. Se a sua vida e a da sua família são adequadas para encarnar a memória da comunidade emigrante portuguesa (*mostrar às próximas gerações o que foi a vida dos pais*), isso significa que, segundo ele, ambas são pautadas pelos valores que devem representar, publicamente, essa comunidade. Foi a crença numa concepção realista do documentário ⁴ que o levou a conceber o filme como uma possibilidade de fixar publicamente aquilo que pensa ser a concepção “emic” da categoria “emigrante português”. Ao longo das filmagens, foi-se tornando claro que, a partir do momento em que foi testemunhada por uma câmara, a opção, feita anteriormente, de se identificar, de forma a encontrar nela uma narrativa que dá sentido à sua própria vida, com a figura do “emigrante português”, se reforçou. Essa opção identitária conduziu-o a uma atitude performativa (Turner 1982) que se traduziu numa postura de grande confiança face às câmaras : José esteve sempre a representar o papel do personagem que escolheu como referente para a construção da sua identidade pessoal. A rigidez da sua atitude, que quase lhe permitiu elidir as contradições e os conflitos inerentes aos processos de construção das identidades, tornou-se tanto mais evidente quanto contrastava com a da mulher, muito mais flexível e, por isso, mais hesitante.

A diversidade das posturas face à câmara, e a importância etnográfica dessa observação, coloca algumas questões relacionadas com o facto de um filme documental se rodar no interior de processos de comunicação intersubjectiva (Crawford 1995). O facto de a vida quotidiana de uma pessoa ser registada por uma câmara manipulada por uma outra pessoa coloca a primeira, inevitavelmente, numa situação de auto-reflexão. Primeiro porque, como acabámos de ver, a aceitação de fazer um filme passa por uma reflexão prévia que implica a definição das suas próprias motivações. Segundo, porque a presença da câmara significa a presença de pessoas com valores culturais diferentes e consequentemente implica a interacção com esses mesmos valores ⁵. Terceiro, porque o facto de a câmara registar o quotidiano das pessoas as coloca numa posição de exterioridade face a si próprias, na medida em que as leva a ter consciência de que se estão a transformar numa imagem que vai ser vista e interpretada por outros ⁶.

Face ao processo descrito, José manteve uma voz “pública”, no sentido de ser uma voz dirigida ao exterior, marcada pela firmeza de quem se identifica com o papel que está a representar. Jacinta, pelo seu lado, nunca revelou as razões que a levaram a participar no filme. A rotação tornou no entanto evidente que as suas motivações não eram as mesmas de José. Para Jacinta não se tratou de se representar (e de se apresentar) enquanto membro de

uma família de emigrantes - a palavra emigrante raramente surge no seu discurso e, quando aparece, não é para ser utilizada como uma forma de classificação aplicável a si própria - mas antes enquanto pessoa que vive de forma única o seu percurso de vida⁷. A sua postura esteve sempre mais próxima de alguém cuja identidade está marcada pela construção do *self* (Giddens1994) e que, por esse motivo, se sente desconfortável quando a colocam no interior de uma categoria identificadora de um grupo. Mas, e apesar da diferença de postura face à câmara que os dois membros do casal revelaram, Jacinta “manipulou”, tal como o marido, a nossa presença desde as primeiras filmagens. Envoltos num universo social que reserva muito pouco espaço para o seu discurso, utilizou a presença da câmara sobretudo para se fazer ouvir, consciente de que esta era um importante instrumento de fixação das suas palavras⁸. Os membros da equipa de filmagens transformaram-se assim, num contexto de negociação de uma identidade pessoal que procura fazer a difícil articulação entre os valores do mundo rural português e os da classe média urbana francesa, em interlocutores privilegiados. A câmara registou uma voz envolta num universo privado - muito mais hesitante do que a de José e, por isso, destituída do poder de construção e fixação da "verdade" que a voz deste pretende ter - e reveladora de um personagem marcado pela curiosidade pelo desconhecido, pela abertura à diversidade cultural e pela disponibilidade para colocar a experiência das filmagens no interior de um processo reflexivo de constante recriação da identidade pessoal.

As filmagens deram-me acesso às vozes subjectivas dos “informantes” e, consequentemente, aos seus pontos de vista, mas, mais do que isso, permitiram-me, tal como preconiza MacDougall (1995), ver a cultura como um processo constante de negociação, interpretação e reinvenção de diferentes práticas e valores.

5. Diáspora e representação dos lugares de origem

José passa a maior parte do seu dia a trabalhar na oficina de sapateiro de que é proprietário. É conhecido no bairro pelas suas qualidades profissionais e pela sua simpatia, e por isso possui uma sólida carteira de clientes. De algum modo, encarna a atitude positiva de uma segunda geração de emigrantes que conseguiu integrar-se, depois de uma escolarização feita em França, na economia do país de acolhimento. A sua integração e o seu êxito profissional são uma evidência reconhecida tanto pelos franceses como pelos emigrantes do bairro, facto que o coloca numa posição privilegiada para assumir o duplo papel do imigrante/emigrante ideal. As identidades profissional e social de José parece estarem

fortemente marcadas pelo facto de ter assimilado com êxito os valores da sociedade francesa, que se apresenta assim, a este nível, como a sua comunidade de referência. O investimento na escolarização dos filhos, que acompanha com visível interesse, revela um projecto de educação que se pauta pelos mesmos objectivos de integração económica e social que orientaram a sua própria vida. Mas, e apesar disso, a comunidade de origem - constituída primeiro pelos parentes em primeiro grau, depois pelos considerados próximos (ou por serem familiares ou por serem vizinhos em Trás-os-Montes) e, por fim, por todos os emigrantes portugueses em França - parece ser para ele o único espaço social possível para um emigrante desenvolver as suas relações interpessoais⁹. À excepção de um amigo argelino, proprietário de uma loja perto da sua oficina, não lhe conhecemos qualquer relação exterior ao trabalho que não se situasse no espaço social referido. Esse universo cultural também parece conter todas as orientações necessárias à construção de um estilo de vida, porque é nele que se encontram as pessoas que servem tanto de modelos como de interlocutores e, consequentemente, de avaliadores.

Um pequeno episódio que se passou durante a viagem de Paris para Lisboa, em que quase não parámos e em que frequentemente viajámos a 170 Km por hora, pode servir aqui de exemplo. A certa altura, preocupados com o facto de estarmos a pôr as nossas vidas em risco, perguntámos: *Porque é que não páram? Isto assim é perigoso*. José teve dificuldade em justificar racionalmente um comportamento que se revelava claramente imprudente e refugiou-se no interior da única comunidade que reconhece enquanto avaliadora dos seus comportamentos. Respondeu-nos: *Porque é assim a vida do emigrante. É uma vida de sacrifício*. E como a resposta era pouco convincente, ainda acrescentou: *Até os árabes fazem assim. Vão até Marrocos sem dormir*. A comunidade de referência pode por isso, em casos de extrema necessidade, incluir emigrantes do Norte de África. O mesmo exemplo pode ilustrar a diversidade das posturas dos dois membros do casal. Enquanto José e a mãe fizeram sempre questão de não parar durante a viagem, Jacinta mostrou-se incomodada com aquilo que sabia ser, aos nossos olhos, um comportamento civicamente condenável¹⁰. Por isso aproveitou a nossa presença para tentar argumentar contra as opções do marido e da sogra, dizendo que ela não gostava de viajar assim, que era perigoso e enervante e que era por isso que *muitos emigrantes nunca chegavam a chegar à terra*. O nosso papel de testemunhas parece aliás ter jogado a seu favor. No ano seguinte fomos esperar a família à fronteira de Quintanilha e, logo à chegada, quando perguntámos se tudo tinha corrido bem, responderam-nos que sim, que a viagem tinha sido boa e que daquela vez tinham parado mais vezes. Jacinta manifestou ainda

o seu agrado pelo facto de a partir dali sermos nós a marcar o ritmo, dizendo que sabia que assim *ia haver tempo para ver tudo sem pressas* ("ver tudo" é uma expressão de Jacinta que caracteriza bem a sua forma de estar na "viagem cultural" a que a emigração a sujeitou).

Mas voltemos ao quotidiano parisiense da família. Os tempos de lazer resumem-se, em Paris, ao convívio com os pais e irmãos de José durante os fins de semana passados na casa da periferia, a uma ou outra visita a familiares também emigrados e à participação nas cerimónias religiosas que a paróquia de St. Josephe dirige à comunidade portuguesa. Em Paris, a vida pública da família desenvolve-se em torno da Igreja. Todos os domingos José se apresenta na missa da comunidade portuguesa do bairro acompanhado da sua família, numa postura pública compenetrada e convicta. As primeiras imagens de *Esta é a minha casa*, filmadas durante uma missa na Primavera de 1997, ilustram essa postura, embora o contexto em que foram filmadas justifique uma parte da compostura, algo nervosa, que o casal exhibe: na presença do padre e da comunidade portuguesa do bairro, José e Jacinta assumiam naquele domingo o papel de actores principais de um filme sobre emigrantes. Ou seja, apresentavam-se publicamente como os representantes da comunidade presente. A possibilidade de assumir essa postura reflecte a posição de prestígio que conseguiram construir no interior da comunidade, manifesta nos comentários da professora de português, uma figura detentora de alguma autoridade no meio e que considerou que tínhamos escolhido uma família exemplar: *gente honesta e de trabalho. Muito bem escolhida*.

O investimento na manutenção e reprodução da comunidade portuguesa revela-se na participação de José nas actividades de uma associação - "Association communauté portugaise de Paris XIe"- ligada à paróquia, que se responsabiliza pela manutenção de um curso de português para os filhos dos emigrantes, frequentado pelos dois filhos do casal¹¹. O investimento de José na referida associação, onde mantém um cargo de direcção, prende-se com a questão mais geral dos quadros institucionais que dão suporte às políticas de identificação desenvolvidas pela comunidade portuguesa em França. As situações observadas ao longo do trabalho de campo podem ser comentadas se inserirmos os dados etnográficos no contexto mais global da reprodução da ideia de nação e, nesse sentido, a importância dada pelos "informantes" ao ensino da língua pode ser entendida se a confrontarmos com o papel que Benedict Anderson (1991) atribuiu à partilha linguística - reforçada pela possibilidade de difusão e fixação de uma língua que resultou do desenvolvimento das técnicas de impressão - no processo de construção das "comunidades imaginadas"¹². Neste caso, o único envolvimento de carácter institucional que José mantém com a comunidade está associado ao

projecto de manter, no ciclo geracional, o ensino da língua portuguesa. A associação desse projecto à paróquia que acolhe os portugueses do bairro indicia o importante papel da religiosidade, e da instituição Igreja Católica Apostólica Romana, no processo de construção de mecanismos de identificação simbólica da comunidade¹³: a perpetuação da herança que sustenta a “comunidade imaginada” passa pela partilha, na língua nativa, de um discurso religioso.

Antes de filmarmos a missa destinada à comunidade portuguesa, dirigimo-nos ao pároco responsável, que nos recebeu, revelando grande disponibilidade para apoiar o nosso projecto. Foi ele quem mais tarde nos conduziu junto de um grupo de portugueses que ensaiava os cânticos relativos à missa que iríamos filmar, e foi também ele que nos apresentou, no fim da referida missa, explicando que estávamos ali a realizar um filme sobre emigrantes portugueses. Trata-se de um pároco francês, consciente das dificuldades que decorrem do facto de trabalhar numa paróquia que recebe comunidades de imigrantes de diferentes nacionalidades (a missa de sábado à tarde destina-se à comunidade tâmil e a paróquia integra também uma comunidade espanhola). A recente partida do pároco português torna as coisas ainda mais complicadas, porque a comunidade portuguesa insiste no seu desejo de manter a missa na língua nativa. Face a isso, o pároco aprendeu a dizer algumas partes do texto religioso em português e optou pela utilização das duas línguas. Explicitou, primeiro numa conversa com a equipa de realização e, depois, em frente aos portugueses que preparavam os cânticos, as razões dessa sua opção: a comunidade portuguesa não pode ficar fechada sobre si própria e a missa tem de poder ser acessível aos outros membros da paróquia. Mas essa opção, que se prende com o carácter universalista da religião católica, não é recebida de bom grado pelos portugueses¹⁴: aos argumentos do pároco, contrapõem o seu desejo de comunicar, na única altura em que a comunidade se reúne, na sua *língua natal*.

As filmagens foram percebidas como um momento de produção de uma imagem pública da comunidade e, por isso, acabaram por revelar alguns dos investimentos colectivos desenvolvidos pelos seus membros. Primeiro, a preparação dos cânticos para a missa que filmámos implicou uma dura negociação, em que um grupo de emigrantes se bateu por cantar o máximo possível em português, e depois, uma vez definida a coreografia da cerimónia, a angústia em torno da imagem da comunidade que o filme iria construir levou-os a lamentar o facto de estarmos a filmar numa altura em que haveria pouca gente: as férias já tinham começado, e por isso as aulas de catequese e de português tinham acabado, o que faria com que muitos emigrantes, libertos da obrigação de trazerem os seus filhos, não estivessem

presentes. O pároco descansou-os dizendo que nós queríamos filmar as coisas *tal como são*, ao que eles responderam que então era preciso voltar em Outubro, porque nessa altura *é que se via como a igreja enchia*. Face à impossibilidade de manter na sua paróquia a exclusividade da língua portuguesa, o mesmo grupo de emigrantes referiu-se com orgulho à *Igreja da Sr^a de Fátima*, essa sim, grande, com missa em português e gerida por portugueses. No dia das filmagens, depois da missa da paróquia de St. Josephe, que se inicia às nove horas da manhã, a família Fundo, acompanhada por um casal de amigos, levou-nos à referida igreja, onde assistimos a uma parte de uma cerimónia que se desenrola debaixo de uma notável organização - quando chegámos fomos recebidos por hospedeiras que nos orientaram para um lugar vago no interior - e onde, segundo José, todos os emigrantes de Paris vão pelo menos alguns domingos por ano. A dimensão da Igreja, a quantidade de pessoas presentes e o orgulho com que os emigrantes nos afirmavam que a igreja *é propriedade da comunidade portuguesa*, transcrevem a importância que a religiosidade também parece ter para a afirmação pública da sua existência. Nesse dia fomos almoçar à *casa da campanha* e, apesar de a família já ter assistido à missa dominical, o rádio manteve-se sintonizado na emissora que transmite, a partir da *Igreja da Sr^a de Fátima*, a *missa dos portugueses*, até esta terminar.

6. Diáspora e recomposição dos espaços domésticos

Jacinta participa de todas as actividades sociais descritas, mas mantém uma postura mais discreta e menos entusiasta que José. A sua posição no interior da comunidade portuguesa - que, como vimos, é de algum prestígio - é subsidiária da do marido, e a sua prática social revela a vontade de a manter inalterada. No entanto, em paralelo vai criando uma pequena teia de relações sociais exterior à comunidade portuguesa, e é nela que vai procurar os modelos para o estilo de vida que tenta construir para ela e para a sua família. Na impossibilidade de construir, como o marido, uma identidade profissional que lhe atribua um lugar no exterior das teias de relacionamento privado, dando assim forma a uma vida pública mais marcada por padrões urbanos, Jacinta investe na vida privada, que tenta integrar nos modelos culturais da sociedade parisiense. A sua profissão, porteira do prédio onde a família vive e empregada na casa de uma médica francesa, coloca-a no interior da vida doméstica da classe média francesa e permite-lhe observar outros estilos de vida, baseados em outros valores e noutras práticas sociais. A tentativa de reproduzir alguns desses valores e algumas

dessas práticas está sujeita a constantes negociações, que colocam em confronto os diferentes projectos de vida dos membros da família. A compreensão das opções territoriais relacionadas com a definição do sistema residencial da família nuclear depende, a meu ver, do entendimento dos pontos de vista que integram essas negociações¹⁵.

Para José, não parece ser muito importante ter uma casa que permita reproduzir o modelo de vida urbano francês. Por isso privilegia a proximidade do trabalho e a manutenção dos laços familiares. Viver num espaço minúsculo em Paris e passar os fins de semana numa pequena moradia ao pé dos pais parece-lhe um modelo de vida aceitável. Além disso, corresponde à situação de muitos emigrantes, que prescindem do conforto quotidiano para poderem ter uma residência secundária na periferia¹⁶. Pelo contrário, para Jacinta o investimento no espaço doméstico quotidiano da família parece ser prioritário. O estilo de vida que enquadra o seu desejo - baseado numa concepção moderna das relações matrimoniais, em que a ligação emocional entre o homem e a mulher se desenvolve num quadro íntimo (Giddens 1995) - conforma-se dificilmente com a promiscuidade a que um apartamento de porteira obriga. Uma longa sequência filmada (que aparece, embora cortada, no filme *Esta é a minha casa*) ilustra o que acabei de referir. Encostada a uma parede do pequeno apartamento de porteira, Jacinta confessa-se desconfortável naquela casa e revela o seu desejo de ir viver para a *casa da campanha*¹⁷: *Mas é mais conforto. E tem aquela janela. Abro as janelas e bebo o cafêzinho ao sol e tudo ... Lá parece que estamos mesmo em nossa casa, aqui parece que estamos na casa dos outros*. Ao contrário do apartamento de porteira, a moradia é suficientemente grande para permitir que o casal e os filhos tenham os seus próprios espaços, o que corresponde a uma condição necessária tanto para o desenvolvimento de uma “relação íntima” com o marido, como para a construção dos *selves* dos membros da família. Os brinquedos de Léa, por exemplo, estão no quarto da moradia, porque os carros de Johnny já encham o espaço livre do apartamento de Paris. Além disso, tudo o que permite a existência, no interior do espaço doméstico, de uma vida social virada para pessoas exteriores ao círculo mais restrito da família - uma grande mesa de jantar, talheres, louças - está também na moradia. Nas refeições que nos foram oferecidas pelo casal, Jacinta mostrou o seu perfeito domínio das normas burguesas de hospitalidade que determinam, numa situação em que se recebem pessoas desconhecidas, o comportamento de uma *dona de casa*. O prazer com que o fez revela que as relações com grupos sociais diferentes da comunidade emigrante fazem também parte do estilo de vida que deseja desenvolver. Esse estilo de vida implica um tipo de espaço doméstico e um tipo de consumo incompatíveis com a dimensão e a falta de

privacidade de uma casa de porteira. A presença de um espaço de representação como uma sala de jantar com dimensões razoáveis seria, nesse quadro, indispensável.

Pelo seu lado, José sabe que o estilo de vida que Jacinta deseja poria em causa a sua concepção de família e, por isso, resiste, na medida em que o seu poder lhe permite fazê-lo. Essa resistência passa, em termos espaciais, pela fixação simbólica e material no lugar de origem, neste caso na aldeia e na casa dos pais em Trás-os-Montes, e pela subvalorização do quotidiano parisiense. Numa sequência filmada na casa dos sogros de Trás-os-Montes no dia a seguir à chegada de Paris, Jacinta aparece no quarto do casal, sentada numa cama, ao lado de um enorme caixote de papel. Vai mostrando o seu conteúdo – um serviço de mesa *Vista Alegre*, que depressa percebemos que fez parte dos presentes de casamento - e vai dizendo que o marido não quer que se tirem dali aqueles objectos, nem para os usar, nem para os levar para casa da mãe dela nem, deduz-se, para os levar para Paris. É uma cena forte, porque deixa o espectador desarmado face ao absurdo da situação: uma mulher casada e mãe de família desembulha as suas prendas de casamento e diz-nos, numa voz em que transparece a tranquilidade da resignação, que aqueles objectos estão ali, confiscados, à espera de um futuro que nem ela própria consegue adivinhar.

Para lá da fixação no lugar de origem, coloca-se aqui a questão da presença, no seio da família, de formas diversas de valorizar os objectos. Tal como alguns autores defendem, no seguimento das propostas de Appadurai (1986) e Miller (1987, 1997),¹⁸ o consumo de objectos transcreve-se em formas diversas de apropriação, que correspondem a diversos estilos de vida¹⁹ e que, conseqüentemente, configuram diferentes identidades (Clarke e Miller 1999; Falk e Campbell (orgs.) 1997; Featherstone 1991; Lury 1997). O entendimento dos processos de valorização dos objectos tem por isso de ser feito no interior das negociações sociais que os determinam. Neste caso, estamos perante dois tipos de valorização: um fixado na posse e outro na posse e no valor de uso. Em termos de estilo de vida, o primeiro sistema valorativo não implica a reprodução das práticas sociais associadas aos objectos que se possuem, enquanto o segundo implica a reprodução dessas mesmas práticas. Uma outra sequência filmada ilustra os mesmos dois tipos de envolvimento com os objectos domésticos : ainda na casa de Trás-os-Montes, Jacinta mostra, com algum orgulho, os objectos *bonitos* que a sogra possui, mas que, comenta, estão sempre fechados, dentro dos armários de uma casa desabitada. Mais tarde, a proprietária dos referidos objectos manifestou o seu desinteresse pelo seu uso e a sua preferência por *viver assim, sem essas coisas*

Depois de ver as duas sequências, percebe-se que o modelo de fixação na terra de origem, que preside aos comportamentos habitacionais da família de José, corresponde também a uma opção de estilo de vida que, apesar de investir na posse de objectos domésticos de origem urbana – o que, por si só, produz um efeito de distinção (Bourdieu 1979) face a alguns habitantes da aldeia menos dotados economicamente - prescinde do seu valor de uso e, consequentemente, dos modelos de sociabilidade que esses mesmos objectos convocam. O facto de o habitus que envolve os referidos objectos não ter estado presente conduziu a essa fractura entre objectos e práticas sociais. Quando foi possível comprar os objectos já era demasiado tarde para integrar práticas que não faziam parte do habitus da família e a tática desenvolvida restringiu-se, por isso, aos efeitos sociais que resultam da simples posse de objectos socialmente valorizados.

Face a essa situação, Jacinta tenta introduzir na vida do casal, quando as situações o permitem, alguns elementos do estilo de vida que gostaria que fosse o seu. Depois de filmada a cena da caixa dos presentes de casamento, referiu o seu projecto de tentar convencer José a levar o serviço de mesa para casa da sua mãe, para o utilizar na festa da 1ª comunhão de Léa, que se iria realizar durante essas férias de Verão. Jacinta pretendia desse modo utilizar uma circunstância que iria convocar os valores simbólicos e as práticas sociais em que José investe, para pôr em prática as suas próprias opções de estilo de vida. As relações que a família estabelece com os espaços e objectos domésticos revelam assim a presença de uma negociação entre dois estilos de vida diferenciados : enquanto o homem preconiza a reprodução de um estilo de vida rural que acentua a relação com a terra de origem e com a família alargada (segundo uma regra virilocal), a mulher projecta um estilo de vida que privilegia o quotidiano citadino, a autonomia da família nuclear e as relações sociais com o exterior.

O modelo “do circuito da cultura” apresentado por Paul du Gay e Stuart Hall (1997) coloca as identidades numa relação constante com outras dimensões, a saber, a representação, a regulação, o consumo e a produção. Tem a vantagem de nos orientar para as diversas dimensões que podemos observar quando procuramos ler a vida dos nossos informantes como manifestações individuais de processos colectivos de produção e reprodução de cultura. Aquilo que tentei apresentar até agora como sendo uma dinâmica identitária pode, de facto, ser lido de um ponto de vista que, ao integrar outras dimensões, nos conduza à questão da cultura que, em simultâneo com as identidades, vai sendo produzida. Os exemplos apresentados conduzem-nos à hipótese de os mecanismos de produção de cultura, observados

em contexto de emigração, integrarem uma diferenciação de género. No caso observado, a identidade masculina encontra-se associada à reprodução de práticas e valores que circulam, e são regulados, no interior das teias de relações familiares e de vizinhança que se organizam a partir dos lugares de origem. A reprodução, numa cidade como Paris, do modelo de masculinidade que parece estar presente - marcado pela exposição pública de uma autoridade absoluta e indiscutível sobre a família nuclear e pela efectivação dessa autoridade em privado - só seria possível no interior de comunidades fechadas aos efeitos do cosmopolitismo. O investimento dos homens emigrantes portugueses nas comunidades de origem pode ser associado à necessidade de estes defenderem os modelos de que se socorreram para construir as suas identidades masculinas e, consequentemente, à necessidade de defenderem o tipo de poder que os mesmos modelos lhes conferem. Confrontados com os modelos identitários femininos urbanos, que não reconhecem o tipo de autoridade que estão habituados a representar, temem pela estabilidade das suas identidades e desenvolvem tácticas para as manter.

Uma situação vivida antes do início das filmagens revela a transcrição pública que essas tácticas, que se desenrolam sobretudo na esfera privada, podem assumir. Alguns dias depois de chegarmos a Paris, eu e o João Rui esperávamos na loja de José por um momento livre para falarmos um pouco sobre o nosso projecto de filme quando entrou uma rapariga com uns sapatos para arranjar. Dirigiu-se em francês a José, que na altura conversava com outros homens emigrantes, e este, antes de iniciar um diálogo em torno do arranjo dos sapatos, disse-lhe que ali se falava português. A rapariga não se moveu da sua posição inicial e respondeu, em francês, que estavam em França e que por isso a língua que se falava era o francês. Face à firmeza da posição da rapariga, José formalizou-se e disse que, se ela não lhe falasse em português, ele não lhe arranjaría os sapatos. Ao mesmo tempo pôs a tocar uma música da brasileira Roberta Miranda e afirmou que era para provar que *ali era Portugal*. A rapariga não cedeu. Partiu com os sapatos na mão enquanto nós, as duas pessoas que tinham acabado de chegar e que estavam ali porque queriam fazer um filme sobre emigrantes portugueses, ficámos a olhar, perplexos com a cena mas convencidos da convicção com que José vive a sua identidade de português emigrante²⁰.

A importância que a língua portuguesa, que como vimos também pode estar presente na sua versão brasileira, assume no processo de constituição da “comunidade imaginada”, reaparece aqui claramente. Ao mesmo tempo, o episódio relatado permite introduzir uma nova problemática, relacionada com a complexidade das implicações políticas do referido processo:

quando observamos as práticas e os discursos que integram as negociações internas que conduzem à construção cultural da denominada “comunidade portuguesa”, verificamos que elas revelam conflitos e lutas de poder que se transcrevem em tentativas da apropriação, por parte de alguns agentes, dos símbolos que lhe estão associados, no sentido de os utilizarem num processo de resistência à modernidade²¹. Quando a luta de poder se assume no interior de um confronto de géneros, como aconteceu no caso descrito, essa estratégia parece ser sobretudo desenvolvida pelos homens. A firmeza que a jovem mulher de origem portuguesa manifestou, face ao grupo de homens emigrantes portugueses, ao recusar-se a partilhar a língua da comunidade, corresponde à afirmação de um distanciamento face às opções culturais conservadoras que essa partilha pode implicar e, paralelamente, à afirmação de uma proximidade com os valores modernos que a língua do país onde vive pode veicular.

Um outro exemplo, relativo a uma família residente em França, mas muito ligada aos valores tradicionais da comunidade portuguesa, permite-nos perceber como é que as táticas de afirmação da identidade masculina atrás referidas se apoiam na transmissão, feita no interior da sociabilidade intergeracional, de modelos de práticas ritualizadas de exercício de poder. Quando começámos as filmagens, o filho mais novo de um casal já reformado tinha iniciado uma relação com uma jovem de origem francesa. Em conformidade com as práticas parisienses, os dois jovens começaram, por vezes, a dormir juntos nas casas dos respectivos pais. Tudo parecia decorrer num relativo entendimento até que, alguns meses depois, um conflito revelou, segundo o discurso das mulheres mais novas da comunidade, a má influência do pai do rapaz no comportamento deste. Face à passividade que o velho emigrante via no comportamento do filho, aquele começou a pressionar o jovem no sentido de bater na namorada, argumentando que, se não o fizesse naquele momento, *nunca mais teria mão nela*.

Pelo seu lado, as mulheres, sobretudo quando as suas vidas profissionais se desenrolam no interior das vidas domésticas das classes médias francesas, concebem os modelos identitários femininos urbanos como repertórios de valores e de comportamentos disponíveis para serem utilizados nas suas próprias táticas identitárias. É óbvio que também os utilizam para negociarem com os homens das suas famílias o exercício da autoridade masculina. Nesse jogo surgem situações de conflito que, como vimos no exemplo anterior, podem conduzir a situações de ruptura e de violência. Na zona de Paris em que decorreu o trabalho de campo, uma parte significativa das porteiras é portuguesa. Conhecem-se umas às outras e desenvolvem entre elas mecanismos de controlo e protecção que passam pela partilha das suas histórias de vida. Ouvi algumas dessas histórias e apercebi-me de que quase todas

viveram um longo, e por vezes doloroso, quando não violento, processo negocial com os maridos. As mais velhas parecem, no fim de uma vida em Paris, ter chegado a situações relativamente estáveis que, numa parte significativa dos casos, dependeu fortemente dos filhos. Ao fomentarem a integração dos filhos (rapazes e raparigas) na sociedade francesa elas produzem aliados que, quando adultos, se manifestam frequentemente a seu favor, contrabalançando assim o poder dos pais. Maria-Engracia Leandro, no seu estudo sobre a emigração portuguesa em Paris, refere, num capítulo dedicado à personagem da porteira, o mesmo tipo de dinâmica intergeracional. Depois de apresentar alguns extractos de entrevistas ilustrativos, a autora comenta :

Ressalta destes comentários que o contacto com um novo meio social vai provocar uma ruptura social entre pai e filhos. Ora, a profissão de porteira conduz ao estabelecimento de relações que têm uma grande influência no futuro das crianças. Se é verdade que o apartamento de porteira forma uma unidade à parte e dita a conduta dos seus habitantes - as relações com os vizinhos, com os diferentes grupos sociais - ele abre também a via ao contacto e à observação de outros modelos de comportamento sociocultural que podem ter efeitos sobre a ascensão social (Leandro 1995 : 90).

Neste contexto, podemos ler as vidas de José e de Jacinta como duas formas distintas, mas absolutamente entrosadas, de viver a "viagem cultural" a que ambos resolveram aventurar-se. Para José, essa viagem parece significar antes de mais a possibilidade de terminar com êxito um processo de integração económica em França que se traduzirá pela efectivação de uma mobilidade social ascendente. Mas esse processo de integração, que implica a construção de uma identidade profissional que integra valores da sociedade urbana francesa, parece comportar, a outros níveis, alguns riscos de desestabilização identitária, que José previne ao investir na construção de uma "comunidade portuguesa imaginada", através de mecanismos de produção e partilha de memórias do passado, perpetuação da herança e realização do desejo de estar junto (Hall 1992). Esta atitude, que é reproduzida por outros membros da comunidade emigrante, resulta na produção de uma *cultura de diáspora* que se sustenta na evocação do lugar de origem. É claro que Jacinta participa, como todos os emigrantes com que mantém relações próximas, nesse processo colectivo de produção de cultura. Mas para ela a viagem comporta, mais do que para o marido, a possibilidade de

construir uma identidade pessoal com referências exteriores ao lugar de origem. Para lá de a conduzir, numa atitude de partilha com a comunidade emigrante, à utilização de mecanismos de transformação da cultura de origem por via da sua exaltação e da sua objectificação, a viagem colocou-a ainda numa situação de abertura a outras culturas, o que a leva a um tipo de acção mais marcada por mecanismos de articulação com valores exteriores.

¹ “Na história da Antropologia do século XX, os “informantes” primeiro apareceram como nativos; emergem como viajantes. De facto, como irei sugerir, são misturas específicas de ambos” (Clifford 1997: 19).

“Na minha problemática actual, o objectivo não consiste em *substituir* a figura cultural do “nativo” pela figura intercultural do “viajante”. Mais especificamente, a tarefa é focalizar as mediações concretas entre os dois, em casos específicos de tensão e relação históricas. Em diferentes graus, ambos constituem aquilo que irá ser determinante como experiência cultural. Eu recomendo, não que façamos da margem um novo centro (“nós” somos todos viajantes), mas que dinâmicas específicas de residindo/viajando sejam comparativamente compreendidas” (Supra: 24).

² Escrevo aqui *emigrantes* (e não *imigrantes* ou *migrantes*) porque, como se verá ao longo do texto, a condição de *emigrante* foi colocada por José (e, por arrastamento, mas não de forma passiva, pelo resto da família) no centro da representação que fez de si próprio. Além disso, o facto de a equipa de filmagem ser constituída exclusivamente por portugueses convocou, desde o princípio, para o interior da interacção que estabelecemos com a família, essa mesma categoria.

³ Como comentei noutro lugar (Silvano 1997b), a metodologia de trabalho que presidiu às filmagens privilegiou a autonomia dos trabalhos respectivos do cineasta e da antropóloga: o cineasta recolheu as imagens em função dos seus critérios pessoais de selecção, não tendo havido interferência de critérios, de carácter conceptual ou analítico, previamente estabelecidos pela antropóloga. Essa metodologia permitiu que as imagens recolhidas obedecessem sobretudo a uma vontade, neste caso do cineasta, de ver e de dar a ver, a partir de um ponto de vista pessoal, as pessoas nos seus percursos subjectivos. O trabalho com um cineasta permitiu-me assim algum distanciamento relativo às técnicas de observação etnográfica mais clássicas, necessariamente formatadas por uma concepção do social que coloca as pessoas no interior de categorias predeterminadas. Como refere Marcus (1995a), a ruptura com o tópico da estrutura, organizador da “etnografia realista”, conduziu à vontade de fixar em texto as “vozes indígenas”, sem que estas sejam previamente colocadas no interior das categorias que convencionalmente deram forma à estrutura. Esse trabalho de convocação das pessoas é, como Marcus também refere, mais facilmente realizado pela câmara do que pela escrita. Nesse sentido, penso que o presente texto não pode nunca substituir-se ao tipo de leitura que os filmes permitem. Tentarei no entanto - apesar da utilização de algumas das denominadas categorias de estrutura, sem as quais a leitura antropológica dos dados apresentados se torna difícil, se não mesmo inoperante - fazer um exercício de produção de um texto que, sempre que necessário, convoque as pessoas, através da única forma possível de o fazer, ou seja, tentando traduzir as suas expressões subjectivas. Muitas vezes esse exercício será feito a partir de uma leitura das imagens cinematográficas, que aparecerão assim como um suporte do texto.

⁴ Também aqui podemos referir a existência de algum desencontro entre as concepções que presidiram ao trabalho da equipa de filmagem e aquelas que presidiram ao trabalho do “actor”. Primeiro, nós queríamos filmar a especificidade dos percursos individuais, com tudo o que eles têm de paradoxal e de contraditório, e apercebemo-nos de que José queria que o seu percurso fosse transformado num percurso tipo, portanto limpo dessas vicissitudes; depois, queríamos que o filme fosse claramente marcado por um olhar, que tivesse uma autoria, e verificámos que José acreditava no realismo cinematográfico, ou seja, num cinema destituído de olhar. O primeiro desencontro nunca foi alvo de comentários, mas o segundo sim. Por delicadeza, José nunca fez, depois de os visionar, qualquer comentário menos positivo aos filmes. Limitou-se a lamentar a ausência de alguns planos sobre os quais alimentava expectativas particulares, por exemplo, o da chegada a Quintanilha no Verão das filmagens de *Viagem à Expo*, e a pedir cópias, se possível, da totalidade dos planos. No entanto exprimiu a Rabia Bekkar, uma socióloga sua vizinha que nos havia posto em contacto com José, a sua perplexidade face ao tipo de planos realizados. A questão essencial prendia-se com o facto de a representação cinematográfica mais clássica, centralizada na cara, ou seja, na parte do corpo que a cultura ocidental associa directamente à identidade pessoal, não presidir às opções de colocação de câmara do realizador.

⁵ “Os filmes etnográficos raramente revelam tais ocorrências; no entanto, relações de dependência e a abertura de novos horizontes criadas pelas filmagens afectaram, sem dúvida nenhuma, profundamente alguns dos sujeitos

filmados, para o melhor ou para o pior. Através de filmes etnográficos, certos participantes alcançam uma medida de gratificação e de prestígio nas suas próprias comunidades” (MacDougall 1955 : 246).

⁶ É sabido que a presença do etnógrafo produz sempre a situação de auto-reflexão aqui referida. A presença da câmara torna no entanto esse facto mais óbvio, na medida em que potencializa as suas características. A relação de familiaridade que os informantes possuem com a narrativa cinematográfica – e que não possuem com a escrita etnográfica – facilita a tomada de consciência dos mecanismos de exposição de si próprios que estão presentes em qualquer situação de registo etnográfico. Esse facto coloca aliás algumas questões relativas à natureza diferenciada dos dados etnográficos, conforme são recolhidos através da câmara ou através de uma relação mais tradicional entre o etnógrafo e o informante. Quando a câmara não está presente, a consciência da exposição pública tende a diluir-se e, nesses contextos de registo etnográfico, as dimensões mais íntimas, e até mais conflituais, da vida dos informantes podem surgir mais facilmente.

⁷ Como veremos, Jacinta convoca, para a construção da sua identidade pessoal, a dupla categoria de *emigrante/imigrante*. Não tendo optado, como José, por uma fixação na categoria de *emigrante*, vai convocando, de forma circunstancial, aquela que melhor se adapta às suas táticas identitárias.

⁸ Segundo MacDougall (1955), a subjectividade pode ser tratada no interior de diferentes modos cinematográficos. Um deles – aquele que produz uma “perspectiva” – pode constituir-se a partir da voz de alguém que fala na primeira pessoa, ou seja, de alguém que testemunha : “O testemunho é o que nos dá a voz subjectiva da pessoa histórica; no entanto, nós estamos implicados no destino dos outros através da narrativa (...)” (Supra : 250).

⁹ A estratégia identitária de José aproxima-se do modelo descrito para dar conta da história da permanência americana das comunidades de Japoneses e de Judeus: “A sua característica mais visível foi o sucesso económico da primeira geração, mesmo sem se ter dado uma profunda aculturação. Pelo contrário, ambos os grupos combateram ferozmente para preservar a identidade cultural e a solidariedade interna” (Portes 1999 : 46).

¹⁰ Penso que Jacinta estaria consciente do facto de aquele comportamento integrar a imagem negativa que os portugueses não-emigrantes fazem dos emigrantes.

¹¹ As opções linguísticas contêm também as marcas do percurso cultural da diáspora. Apesar de estudarem o português e de frequentarem a catequese em língua portuguesa, os filhos do casal têm nomes franceses, o que pressupõe uma opção de integração simbólica na sociedade francesa.

¹² “(...) a convergência do capitalismo e das técnicas de impressão com a fatal diversidade da linguagem humana criou a possibilidade de uma nova forma de comunidade imaginada que, na sua morfologia básica, preparou a cena para o aparecimento da nação moderna” (Anderson 1991 : 46).

¹³ Tal como Maria-Engracia Leandro (1995) demonstra, o associativismo da comunidade portuguesa em França encontra-se fortemente ligado às instituições católicas, mesmo quando cobre actividades que extravasam o âmbito religioso, como é o caso do ensino da língua. A definição da língua em que é dada a catequese é alvo de negociações em que a comunidade portuguesa se bate pelo português, reforçando assim a vontade de associar a língua à partilha das narrativas religiosas.

¹⁴ Maria-Engracia Leandro refere o facto de existirem diferenças substanciais nas formas observadas de praticar e vivenciar a religiosidade das comunidades portuguesas, maioritariamente rurais e iletradas, e das comunidades francesas dos bairros onde habitam. A associação que os emigrantes portugueses fazem entre religiosidade e nação passa por uma identificação com formas rurais e localistas de representar, praticar e vivenciar a religião católica, e por uma correlativa subvalorização do seu carácter universal. Os esforços que desenvolvem para obter a presença nas suas paróquias de padres portugueses prende-se também com essa concepção localista da religiosidade. No caso em estudo, essa relação pareceu-me evidente. A sofisticação intelectual que orienta a postura religiosa e cívica do pároco francês é claramente percebida como algo de distante pelos membros mais activos da comunidade portuguesa.

¹⁵ Surge aqui, mais uma vez, a dupla condição de *emigrante/imigrante*.

¹⁶ “É muito raro encontrar num apartamento de porteira portuguesa móveis pesados, de prestígio, que possam assinalar uma promoção social em Paris. É para a moradia de periferia, que se possui ou que se sonha possuir, que se investe no mobiliário” (Leandro 1995 : 87).

¹⁷ A proximidade excessiva da casa dos sogros obriga a compromissos exteriores ao estilo de vida que procura e, nesse sentido, a opção ideal seria um apartamento em Paris. Mas, dada a dificuldade da negociação, durante o período em que decorreu o trabalho de terreno, apesar de fazer referência a essa possibilidade, Jacinta conformou-se com a opção da moradia que, por esta estar perto da casa dos pais de José, respondia melhor ao projecto de vida deste.

¹⁸ As propostas de trabalho referidas implicaram, no essencial, uma deslocação dos estudos de cultura material – com base em trabalhos precursores de autores clássicos como Simmel (1978) e Mauss (1974), e em trabalhos mais recentes de autores como de Certeau (1990), Baudrillard (1968, 1972) e Bourdieu (1979) – do pólo da produção

para o pólo do consumo. Essa deslocação implicou uma revisão, e uma consequente complexificação, das teorias sobre o consumo nas sociedades capitalistas, que passaram a incluir a dimensão culturalmente produtiva do acto de consumir, agora entendido como um processo de apropriação : “Eu sugeri que o consumo deve ser entendido como uma actividade social que se tornou, enquanto lugar através do qual nós mudamos e desenvolvemos as nossas relações sociais, progressivamente mais importante do que quer a produção quer a distribuição. (...) Por conseguinte, o consumo é mais do que apenas comprar, ele é melhor compreendido como uma luta que começa com o facto de no mundo moderno vivermos cada vez mais com instituições e objectos em cuja criação não sentimos que tenhamos participado. Em consequência disso temos, logo à partida, uma espécie de relação de segunda mão com o mundo cultural. Podemos no entanto não aceitar isto de uma forma passiva; o nosso objectivo é frequentemente apropriar e usar essas formas para os nossos próprios propósitos” (Miller 1997 : 26).

¹⁹ Sobre a noção de “estilo de vida”, Celia Lury afirma: “Enquanto modo de consumo, ou atitude de consumo, refere-se às formas que cada pessoa procura para exibir a sua individualidade e o seu sentido de estilo através da escolha de uma série particular de bens e da subsequente *customizing* ou personalização desses bens. Esta actividade parece ser um projecto de vida central para o indivíduo. Enquanto membro de um grupo particular de estilo de vida, o indivíduo utiliza activamente bens de consumo – roupas, a casa, mobiliário, decoração interior, carro, férias, comida e bebida, e também bens culturais como música, filmes e arte – de formas que indicam o gosto ou estilo desse grupo. Nesse sentido, o estilo de vida é um exemplo da tendência dos grupos de indivíduos para usar bens para estabelecer distinções entre si próprios e outros grupos de indivíduos, o que suporta o ponto de vista segundo o qual as práticas de consumo podem ser entendidas em termos de luta pelo posicionamento social. Todavia, a noção de estilo de vida enfatiza a dimensão simbólica ou estética desse esforço” (Lury 1997 : 80).

²⁰ E esse era, provavelmente, um objectivo que José também pretendia atingir com a dramatização a que sujeitou as suas opções identitárias (Turner 1982). O facto de a cena ter sido presenciada por duas pessoas que lhe eram então quase desconhecidas - mas que ele sabia que procuravam “actores” para rodar um documentário sobre a emigração portuguesa - colocou José numa situação particular, em que a “apresentação de si próprio” (Goffman 1973) foi feita em função do papel que pretendia assumir no futuro filme.

²¹ A facilidade com que as políticas populares de localização assumem valores conservadores e antifeministas é também assinalada, tendo por referência etnográfica a actual sociedade americana, por Akhil Gupta e James Ferguson (1992) : «(...) a associação do lugar com memória, perda e nostalgia favorece os movimentos populares reaccionários. Isto é verdade não só no que diz respeito às imagens nacionais explícitas, há muito associadas com a direita, mas também no que diz respeito aos locais imaginados e aos ambientes nostálgicos como a “América das cidades de província” ou “a América dos cowboys”, que frequentemente favorecem e complementam as idealizações antifeministas de “lar” e “família”» (Supra :13).

Bibliografia

Anderson, B.

1991, *Imagined communities*, London-New York, Verso (1º ed. 1983).

Augé, M.

1992, *Non-Lieux*, Paris, Seuil.

Appadurai, A.

1997, *Modernity at large*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

1988a, Introduction: Place and voice in anthropological theory, *Cultural Anthropology* 3:16-20.

1988b, Putting Hierarchy in Its Place, *Cultural Anthropology* 3:36-49.

Appadurai, A. (org.)

1986, *The Social life of things*, Cambridge, Cambridge University Press

Baudrillard, J.

1972, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard.

1968, *Le système des objets*, Paris, Gallimard.

Bourdieu, P.

1979, *La distinction*, Paris, Minuit.

Brah, A.

1998, *Cartographies of diaspora - contesting identities*, London-New York, Routledge.

Bromberger, C., Centlivres P. e Collomb, G.

1989, Entre le local et le global : Les figures de l'identité, Segalen, M. (org.), *L'Autre et le semblable*, Paris, Presses du CNRS, 137-145.

Cardeira da Silva, M. (org.)

1997, *Trabalho de campo - Ethnologia*, 6-8, Lisboa, Cosmos.

de Certeau, M.

1990, *L'invention du quotidien - 1. arts de faire*, Paris, Folio (1^a ed.1980).

Clark, A. e Miller, D.

1999, Je m'y connais peut-être en art mais je ne sais pas ce que j'aime, *Terrain*, 32:99-118.

Clifford, J.

1997, *Routes, travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge-Massachusetts-London-Harvard University Press.

Crawford, P.

1995, Film as discourse: the invention of anthropological realities, *Film as ethnography*, Manchester, Manchester University Press.

Falk, P. e Campbell, C. (orgs.)

1997, *The Shopping experience*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage.

Featherstone, M.

1991, *Consumer Culture & Postmodernism*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage.

1990, *Global culture - nationalism, globalization and modernity*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage.

Goffman, E.

1973, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1 - la présentation de soi*, Paris, Minuit.

Giddens, A.

1995, *Transformações da intimidade*, Lisboa, Celta (1ª ed.1992).

1994, *Modernidade e identidade pessoal*, Lisboa, Celta (1ª ed.1991).

Gupta, A. e Ferguson, J.

1997a, Discipline and practice: "The field" as site, method, and location in anthropology, Gupta, A. e Ferguson, J. (org.), *Anthropological Locations – boundaries and grounds of a field science*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1-46.

1997b, Culture, power, place: Ethnography at the end of an era, Gupta, A. e Ferguson, J. (org.), *Culture, Power and Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke, Duke University Press, 1-29.

1992, Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference, *Cultural Anthropology* 7 : 6-23.

du Gay, P. e Hall, S.

1997, *Doing Cultural Studies –The Story of the Sony Walkman*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage.

du Gay, P. e Hall, S. (orgs.)

1996, *Questions of cultural identity*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage.

Hall, S.

1992, The question of cultural identity, Hall, S., Held, D. e McGrew, T. (org.), *Modernity and its futures*, Cambridge, Polity Press, 273-316.

Hannerz, U.

1996, *Transnational connections*, London-New York, Routledge.

Leandro, M-E

1995, *Au-delà des apparences - les Portugais face à l'insertion sociale*, Paris, Harmattan.

Lury, C.

1997, *Consumer Culture*, Cambridge, Polity (1ª ed.1996).

MacDougall, D.

1995, The subjective voice in ethnographic film - recent ethnographic writing and the cinematic metaphor of montage, *Fields of vision*, Berkeley, University of California Press.

Marcus, G.

1997, Some strategies for the design of contemporary fieldwork projects: advice to new students, *Ethnologia*, 6-8:55-64.

1995a, The modernist sensibility in recent ethnographic writing and the cinematic metaphor of montage, Devereaux, L. e Hillman, R. (orgs.), *Fields of vision*, Berkeley, University of California Press, 35-55.

1995b, Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography, *The Annual review of anthropology*, 24:95-117

Mauss, M.

1974, *Sociologia e Antropologia, volume II*, São Paulo, EPU-EDUSP (1ª ed.1950)

Miller, D.

1997, Consumption and its consequences, Mackay, H. (org.), *Consumption and everyday life*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage, 13-50.

1987, *Material culture and mass consumption*, Oxford, Blackwell.

Neves, J.

1994, *Do rural ao urbano : Que espaços?*, Lisboa, UNL (policopiado).

1988, *Desenvolvimento Regional e Identidades Locais*, Lisboa, UNL (policopiado).

Pellegrino, P. (org.)

1986a, *Espace et développement, Développement spatial et identités régionales au Portugal - tome I*, Genève, CRAAL -UNESCO.

1986b, *La théorie de l'espace humain, transformations globales et structures locales*, Genève, CRAAL-UNESCO.

1983a, *Identité régionale et représentations collectives de l'espace*, Genève, CRAAL-FNSRS.

1983b, *Espaces et culture*, Berne, Ed.Georgi Saint-Saphorin.

Portes, A.

1999, *Migrações internacionais*, Oeiras, Celta.

Rodman, M.

1992, Empowering Place: Multilocality and Multivocality, *American Anthropologist* 94(3):640-56

Silvano, F.

1998, As novas escalas da abordagem antropológica, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, N.II:59-71.

1997a, *Territórios da identidade*, Oeiras, Celta.

1997b, Vidas em trânsito, *Ethnologia*, 6-8:163-174.

1995, Gérer la distance : Les sauts d'échelle dans les relations sociales, *Espaces et sociétés*, 79:93-105.

1994a, *Mobilidade e Enraizamento : as transformações da identidade - um estudo das representações do espaço em Guimarães, Vizela e Santa Eulália*, Lisboa, UNL (policopiado).

1994b, Mobilités : projets de vie et projets d'espace; les réseaux du migrant et l'identité locale, ses marçages et ses démarçages, Pellegrino, P.(org.), *Culture architecturale, culture urbaine*, Paris, Anthropos, 125-133.

1994c, Gerir as Distâncias: Mobilidade e Recomposição Identitária, *Antropologia Portuguesa* Vol.12:19-27

1993, A construção de uma casa, *Antropologia Portuguesa*, Vol.11:59-65.

1990a, L'émigration en tant que processus de déplacement et de recomposition de l'habitat, *Sociedade e Território*, nº especial:53-56

1990b, Os lugares da cidade - multiplicidade de escalas de representação do espaço e papel da cidade nas estratégias de organização do espaço local, *A Sociologia e a Sociedade portuguesa na viragem do século*, Actas do I congresso português de Sociologia, Vol II, Lisboa, Editorial Fragmentos, 559-575.

1988, *Identidades regionais e representações colectivas do espaço*, Lisboa, UNL(policopiado).

1987, Coexistence et interaction des échelles de représentation de l'espace: contribution à l'étude de la genèse et dynamique des régions périphériques, Actas do colóquio internacional *Espace et périphérie*, Lisboa, A.P.D.R. e A.S.R.L.F., 281-291.

Simmel, G.

1978, *The Philosophy of money*, London, Routledge and Kegan Paul.

Sousa Santos, B. (org.)

1993, *Portugal : um retrato singular*, Porto, Afrontamento.

Turner, V.

1982, *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications.